Этическая мысль
2023. Т. 23. № 1. С. 51–65
УДК 171

Ethical Thought
2023, Vol. 23, No. 1, pp. 51–65
DOI: 10.21146/2074-4870-2023-23-1-51-65

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

С.Н. Кочеров

Апология Пилата
(опыт реконструкции моральных мотивов исторической личности)

Кочеров Сергей Николаевич – доктор философских наук, доцент. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 603155, г. Нижний Новгород, ул. Большая Печерская, д. 25/12.

ORCID 0000-0003-3385-6211
e-mail: snkocherov@gmail.com

В современном русском языке «апология» обычно подразумевает прославление, восхваление кого-либо, иногда с ироничным подтекстом. В этой статье оно употребляется в смысле, восходящем к древнегреческому ἀπολογία, что означало *оправдание* от внешних нападок. Может показаться странным, что заявлена тема оправдания человека, вынесшего, как думают многие, самый несправедливый вердикт в истории. Как человек, осудивший Иисуса на смертную казнь, Пилат, разумеется, несет полную ответственность за свой приговор. Но до сих пор уделялось больше внимания анализу правовых оснований этого решения, чем моральных мотивов, обусловивших его. Обычно Пилата обвиняют в том, что, сознавая невиновность Иисуса и даже пытаясь защитить подсудимого, он обрек его на распятие – под давлением толпы или из страха, что на него донесут императору Тиберию. Так, многие авторы – от апостола Иоанна до Михаила Булгакова – считали главной причиной отказа Пилата от дальнейших попыток спасения Иисуса его моральную слабость, или, проще говоря, трусость. В статье будет предпринята попытка доказать, что Пилат принял свое решение не из страха за свою жизнь и карьеру, а вследствие более высоких моральных мотивов.

Ключевые слова: Пилат, Иисус, мораль, религия, политика, страх, моральный долг, угрызения совести

Свидетельства современников

Нет сомнений, что Понтий Пилат – личность историческая. Он был пятым римским префектом[1] Иудеи, правившим этой страной с 26/27 по 36/37 г. н.э. Наместник в Иудее, входившей тогда в римскую провинцию Сирия, исполнял обязанности военачальника, возглавлял судебную систему, отвечал за сбор дани и налогов, а также за расходование средств. Резиденция Пилата находилась в Кесарии, откуда он, в основном по праздникам, прибывал в Иерусалим, а также совершал поездки по стране. Историкам известен только «иудейский эпизод» биографии Пилата. О том, кем он был до назначения в Иудею и как жил после отставки, имеются лишь апокрифы и догадки. Показателем уровня реальных знаний о нем является отсутствие сведений не только о годах его рождения и смерти, но даже о личном имени, так как Понтий – это родовое имя, а Пилат – прозвище.

О действиях Пилата на посту префекта Иудеи известно из трудов авторов, близких к нему по времени. К сожалению, не сохранилось римских источников, дававших оценку ему как наместнику и личности. Можно сослаться лишь на Тацита, который сообщает о казни Христа прокуратором Пилатом, не сомневаясь в правоте приговора [Тацит, 1993а, 298]. Иное мнение о Пилате оставили древнееврейские авторы, видевшие в нем главу «оккупационных сил». Его современник Филон Александрийский, приводя письмо царя Ирода Агриппы императору Гаю Калигуле, отзывается о префекте крайне негативно. Он пишет, что Пилат, действуя не столько ради славы Тиберия, сколько из желания унизить иудеев, разместил во дворце Ирода в Иерусалиме позолоченные щиты с посвящением человеку, что противоречило местным законам и обычаям. Это событие потрясло знать и народ, которые явились просить Пилата отменить его решение.

Префект, будучи «от природы жесток, самоуверен и неумолим», стал упорствовать, и тогда иудеи, обвинив его в том, что он хочет толкнуть их на путь войны с Римом, пообещали отправить к императору послов с жалобой на него. По словам Филона, это смутило Пилата, так как Тиберий мог узнать от посольства о его «взятках, оскорбленьях, лихоимстве, бесчинствах, злобе, беспрерывных казнях без суда, ужасной и бессмысленной жестокости» [Филон Александрийский, 2017, 109][2]. Однако он продолжал настаивать на своем,

---

[1] Титул Пилата как правителя, указанный на археологическом памятнике, так называемом камне Пилата, – «префект Иудеи» (praefectus Iudaeae). У Тацита он назван «прокуратором» (procurator), у Иосифа Флавия и Филона Александрийского – «управляющим» (ἐπίτροπος). В Новом Завете используется общий греческий термин «правитель» – гегемон, или игемон (ἡγεμών), который также применяется к Пилату у Иосифа Флавия [Schwartz, 1992, 397]. При императоре Клавдии титул префекта был изменен на прокуратора, почему более поздние источники закрепили за Пилатом этот титул [Bond, 1998, 11–12].

[2] В своем «О посольстве к Гаю» Филон не приводит никаких фактов, подтверждающих данные обвинения. Ирод Агриппа I, которому он приписывает эту характеристику Пилата, во время наместничества последнего в Иудее жил в Риме, поэтому не был свидетелем указанных эксцессов и мог знать о них только понаслышке. Историки Хелен Бонд, Даниэль Шварц и Уоррен Картер утверждают, что Филон дает стереотипный портрет Пилата,

не желая идти на уступки подданным. Только приказ императора заставил Пилата вернуть щиты в Кесарию и посвятить их в храм Августа. Филон, увидевший причину происшествия в презрении наместника к иудейским обычаям, не упоминает, кому именно тот посвятил щиты, хотя из контекста следует, что это был либо умерший Август, либо сам Тиберий. Неслучайно Джоан Тейлор полагает, что Пилат проводил политику продвижения имперского культа, вызвавшую протесты его подданных [Taylor, 2006].

Это подтверждает описание сходного случая у Иосифа Флавия. Он сообщает, как Пилат «для надругания над иудейскими обычаями» внес в Иерусалим изображения императора на знаменах, чего не делали его предшественники. Такое нарушение Торы уязвило иудеев, которые шесть дней толпами приходили к Пилату и умоляли убрать их. Префект отказывал им, говоря, что «это будет оскорблением императора», а на шестой день велел воинам окружить толпу и грозил перебить всех, кто не разойдется. Тогда люди обнажили шеи и заявили, что скорее умрут, чем дадут нарушить закон. Пилат «изумился их стойкости в соблюдении законов» и «приказал немедленно убрать из Иерусалима (императорские) изображения» [Иосиф Флавий, 1999, 495–496].

Тот же историк пишет о том, как Пилат решил построить акведук, чтобы снабжать Иерусалим питьевой водой. Средства на него он, однако, взял не из римских налогов, а из казны храма. Это вызвало возмущение верующих, которые стали мешать рабочим и требовать, чтобы строительство прекратили, а деньги вернули храму. Они бранили Пилата, вышедшего к ним, и префект велел воинам переменить одежду и окружить толпу с дубинками в руках. «Но так как она продолжала поносить его, то он подал воинам условный знак, и солдаты принялись за дело гораздо более рьяно, чем то было желательно самому Пилату» [Там же, 496]. Многие были ранены, а иные убиты, но беспорядки были подавлены, и водопровод построен. Так благую цель, которую ставил префект, омрачили насильственные средства, почему это деяние не только не принесло ему уважения подданных, но лишь усугубило их неприязнь к нему.

Однако Пилат, похоже, и не стремился снискать народную любовь. Не считаясь с местными обычаями, он следовал интересам Рима и Тиберия, как понимал их сам. Префект вводил культ императора, пресекал массовые беспорядки, казнил бунтарей. Между тем жители Иудеи отличались от других этносов, включенных в состав империи, поэтому средства убеждения в покорности, действенные в иных провинциях, нередко вызывали здесь обратный эффект. Будучи монотеистами, иудеи считали римлян не только оккупантами, но и язычниками, стремившимися заставить их поклоняться своим кумирам в виде изображения императора на знаменах или монетах, а затем и установления его статуи в храме Соломона. Не желавшие вникать в их веру римляне видели в иудаизме «религию, враждебную всем тем, что исповедуют остальные смертные», полагая, что его адепты «считают богопротивным все, что мы

представляя его так же, как и других противников иудейского закона, а Тиберия – справедливым и поддерживающим иудейский закон [Bond, 1998, 36–37; Carter, 2003, 15–16; Schwartz, 1992, 399].

признаем священным, и, наоборот, все, что у нас запрещено как преступное и безнравственное, у них разрешается» [Тацит, 1993б, 190].

Преодолеть эту пропасть между культурами не сумел ни один римский наместник Иудеи, в том числе и Пилат, который, судя по оценкам Иосифа Флавия, был не худшим из них[3]. И пример ему подавал не кто иной, как сам император Тиберий, который запретил иудейские обряды в Риме, а носителей «этих суеверий» заставил сжечь все предметы культа. «Молодых иудеев он под видом военной службы разослал в провинции с тяжелым климатом; остальных соплеменников их или единоверцев он выслал из Рима под страхом вечного рабства за ослушанье» [Светоний, 1990, 93]. Поэтому от Пилата было трудно ожидать более мягкого обращения с жителями Иудеи. Он правил ими «железной рукой», соединяя в себе как лучшие (мужество, верность, твердость), так и худшие (жестокость, алчность, надменность) качества римского наместника.

Подоплека обвинений

В отличие от Пилата, историчность существования Иисуса до сих пор вызывает споры среди ученых. Но большинство исследователей согласно, что «Иисус – реальная историческая личность, иудей, живший в Галилее в начале I в. н.э., проповедовавший своим ученикам и другим слушателям, а затем распятый в Иерусалиме» [Десницкий, 2021, 695]. При этом историки христианства полагают, что наиболее достоверными событиями в жизни Иисуса являются суд над ним и его казнь. Так, Джон Кроссан отмечает: «То, что он был распят, настолько точно, насколько это вообще возможно в истории, поскольку и Иосиф, и Тацит… согласны с христианскими свидетельствами, по крайней мере, в этом основном факте» [Crossan, 1995, 145]. Проблема в том, что как Иосиф Флавий («Иудейские древности», XVIII. 3, 4), так и Тацит («Анналы», XV. 44) сообщили о суде и казни Иисуса, опустив детали. Мы знаем о них лишь от евангелистов, которые передали ход событий.

Историки давно спорят, можно ли доверять евангелиям. Конечно, евангелисты стремились прежде всего оправдать и возвеличить Христа, доказывая его божественную сущность перечнем многих чудес, им сотворенных или связанных с ним. Но в описании суда и казни Иисуса их показания отличаются бóльшим правдоподобием. Во-первых, они были современниками и свидетелями данных событий. Во-вторых, их повествования в целом не противоречат и дополняют друг друга. В-третьих, ученики Иисуса создавали евангелия в 60-е – 80-е гг. н.э., когда были еще живы очевидцы суда и казни Иисуса, что могли бы разоблачить их. Разумеется, они не были беспристрастны, но их предвзятость к Пилату проявлялась в том, что даже реальным словам и поступкам префекта могли быть приданы другие мотивы. В этом отношении евангелия не более тенденциозны, чем «О посольстве к Гаю» Филона, где

[3] Сходясь с Филоном в негативной оценке правления Пилата, Иосиф отличается от него тем, что признает рациональные мотивы в действиях римского префекта и не обвиняет его в бессмысленной жестокости.

Пилат изображен самодуром, а Тиберий – защитником иудеев, и «Иудейская война» Иосифа, в которой вина за начало кровавой бойни возлагается только на римских наместников, якобы взрастивших террористов-сикариев. Поэтому можно согласиться с Грэмом Стэнтоном, что «евангелия содержат много ценных свидетельств, которые должны быть критически взвешены и оценены» [Stanton, 2002, XXIII]. Надо лишь более четко определиться с критериями их оценок[4].

В евангелиях главными обвинителями Иисуса выступают фарисеи и «книжники», за которыми стояли старейшины Синедриона – высшего органа религиозной и судебной власти иудеев. Однако главную роль в расправе над ним они отводят саддукеям Анану (в евангелиях Анна) и Каиафе. По Иосифу Флавию, у Анана «было пять сыновей, которые все стали первосвященниками после того, как он сам очень продолжительное время занимал это почетное место» [Иосиф Флавий, 1999, 621]. Его зять Иосиф бен Каиафа состоял в этой должности все правление Пилата, что говорит о согласии между ними по важным вопросам, так как римский префект обладал правом выбора первосвященника. Старейшин Синедриона встревожило появление Иисуса в Иерусалиме перед праздником Пасхи, когда в город пришло много народа. Особенно им были не по нраву его проповеди, в которых он обличал иудейскую знать в моральной деградации: лицемерии, формальном почитании Закона Моисея и пророков, корыстолюбии, презрении к народу.

Так как в этих обвинениях, вероятно, было много правды, старейшины попытались представить их глашатая вероотступником, подсылая к нему опытных в спорах фарисеев и «книжников». Но всех их Иисус, по евангелиям, неизменно побеждал, показывая знание священных текстов и обличая лукавство и ханжество оппонентов. Тогда его противники решили прибегнуть к радикальному средству – аресту и казни «соблазнителя», который может подвести народ свой под римские мечи (Ин. 11:48). Поскольку с Иисусом были не только ученики, но и десятки сторонников, кроме храмовой стражи за ним послали легионеров. Это дало Бонд повод заявить, что арест Иисуса был санкционирован Пилатом [Bond, 1998, 70–71]. Возможно, префект удовлетворил просьбу Каиафы помочь задержать опасного человека, которого окружают «разбойники». Но если бы арест инициировал Пилат, легионеры привели бы Иисуса на суд наместника, а не Синедриона.

Дальнейший ход событий проясняет мотивы Иисуса в последний день его земной жизни. Как человек он испытывал страх перед смертью, как Сын Божий, каким считал себя, вверял свою жизнь воле небесного Отца, о чем ясно говорит его мольба о чаше (Мф. 26:39; Мк. 14:36; Лк. 22:42). Так как речь идет об историческом Иисусе, его поведение на суде оценивается, исходя не из его

[4] Уязвимым местом многих попыток научных интерпретаций евангельских историй о жизни и смерти Иисуса является избирательность подходов к ним. Это объяснимо в тех случаях, когда евангелисты расходятся в деталях, что позволяет делать выбор между их свидетельствами. Но такой подход нельзя оправдать, когда в одном евангелии некое событие делают основанием для далеко идущих выводов, тогда как другое, входящее в противоречие с этими выводами, игнорируют или отвергают как вымысел.

божественной миссии, а из понимания им своего земного призвания. Как человек, веривший в свою правоту, но не желавший преждевременной смерти, он уезжал или скрывался, когда узнавал, что царь Ирод или старейшины хотят его убить (Лк. 13:31–33; Ин. 11:53–54). Но в свой судный день Иисус показал, что для него, хотя он страшится мучений и смерти, верность своим убеждениям превыше продления жизни, как до него это сделал Сократ, а позже – Джордано Бруно. И после безуспешных попыток уличить его в призывах разрушить храм он признал себя Мессией и Сыном Божиим (Мф. 26:64; Мк. 14:62; Лк. 22:67–70), что, по словам евангелистов, обвинители сочли богохульством (Мф. 26:65; Мк. 14:63–64; Лк. 22:71)[5].

Осудив Иисуса на казнь, старейшины отвели его к Пилату. По общему мнению, восходящему к евангелисту (Ин. 18:31), они поступили так потому, что лишь римский префект мог утвердить смертный приговор. Но, хотя последнее слово в данных делах оставалось за наместником Рима, к нему не всегда за этим словом обращались. Так, за год до гибели Иисуса царь Ирод Антипа казнил пророка Иоанна, отождествляемого христианами с Иоанном Крестителем, причем ни один источник не сообщает о санкции Пилата. А спустя 30 лет первосвященник Анан, сын Анана, убедил Синедрион казнить праведника Иакова, брата Иисуса, не дожидаясь вердикта римского прокуратора. Да и сам Пилат встретил иудеев вопросом, почему они не захотели судить Иисуса по своему закону (Ин. 18:31). Обращение старейшин к префекту, по-видимому, было связано не столько с проявлением ими уважения к римской власти, сколько с их нежеланием принять на себя кровь известного в Галилее и Иудее чудотворца и проповедника. Они хотели переложить ответственность за казнь такого человека на правителя, ненавистного народу.

Но Каиафа, который, вероятно, предложил такой выход, понимал, что Пилат, известный неприязнью к их вере, может отказаться дать санкцию на казнь «святотатца». Поэтому перед префектом старейшины поставили в вину Иисусу, что он «развращает народ наш и запрещает давать подать кесарю, называя себя Христом Царем» (Лк. 23:2). Пилат проигнорировал обвинение в призыве не платить налоги императору, несмотря на то, что отвечал за сбор податей в Иудее. Возможно, он был уже наслышан о совете Иисуса отдавать «кесарю кесарево, а Божие Богу» (Мф. 22:21; Мк. 12:17; Лк. 20:25). Однако к обвинению в том, что тот называет себя царем Иудеи, префект отнесся весьма серьезно.

Суд Пилата

Поведение Пилата на суде в евангелиях настолько контрастирует с его образом жестокого правителя, что, например, Рэймонд Браун отказывает евангелистам в доверии, так как Пилат изображен у них не так, как у Филона и Иосифа [Brown, 1998, 753, 833]. Самуэль Брэндон утверждает, что Пилат без

[5] Против этого места в евангелиях категорически возражает Хаям Маккоби, согласно которому, если бы Иисус объявил себя Мессией и Сыном Божиим, ортодоксальные иудеи не сочли бы это кощунством, так как данный титул, по их воззрениям, принадлежал особе из царского дома, но не божеству [Маккоби, 2006, 140].

всяких разбирательств и колебаний казнил Иисуса как мятежника (см.: [McGing, 1991, 417–418]). По мнению Кроссана [Crossan, 1995], Маккоби [Маккоби, 2006] и Гезы Вермеша [Vermes, 2009], префект жестоко расправился с ним, так как Иисус был бунтарем и врагом Рима. Превращение же Пилата в евангелиях из противника в защитника Иисуса эти авторы объясняют как стремлением христиан доказать свою лояльность Риму, так и все большим отмежеванием христианства от иудаизма. Для сомнений в свидетельствах евангелистов есть основание: никто из них не присутствовал на суде, ибо после ареста учителя «оставивши его, все бежали» (Мф. 26:56; Мк. 14:50)[6]. Однако это не могло помешать им затем получить сведения о ходе процесса от очевидцев, поскольку казнь Иисуса не могла не вызвать толки и споры среди жителей Иерусалима и паломников, собравшихся в городе во время Пасхи.

Хотя префект допрашивал Иисуса в претории, в отсутствие других свидетелей, их беседу в общих чертах представить можно. Пилата прежде всего интересовал вопрос, называл ли обвиняемый себя царем Иудеи. Иисус в этот день открыто говорил о своих убеждениях, не облекая их в форму привычных для него притч, поэтому трудно поверить, что он отвечал префекту нейтрально-утвердительно или риторически: «Ты говоришь», – как это описано в евангелиях от Матфея, Марка и Луки. Называясь Христом (др.-евр. Ha-Mashiaḥ), он видел в себе помазанника на Царство Божие, а не божьего избранника на земное царство, каким считали Мессию в иудаизме. Поэтому его ответ, по сути, должен был быть близким словам: «Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня» (Ин. 18:36). Пилат понимал, что сын плотника, даже из рода царя Давида, ни один сторонник которого не пришел поддержать его в суде, на царство претендовать не мог. Нужно было быть безумцем, чтобы заявить о таком намерении, а человек перед ним на безумца похож не был.

Тогда, может быть, Пилат судил и казнил Иисуса как бунтаря против римской власти? Об этом писал еще Джеймс Макей, полагавший, что «Иисус, – который был кем угодно, только не пацифистом, – фактически, своей деятельностью призывал народ к революционным действиям против военных сил, находящихся в стране. Пилат же, уже имевший опыт борьбы с зелотами, вполне мог усматривать опасность в действиях Иисуса» [Mackey, 1979, 79]. Конечно, Иисус не был пацифистом и не отвергал полностью насилия, о чем говорят его высказывания, приводимые всеми евангелистами (Мф. 10:34; Мк. 6:11; Лк. 3:9; Ин. 15:6 и др.). Однако во всех этих случаях он говорил о насилии как способе защиты истинной веры и нигде не призывал к восстанию против властей, даже оккупационных. Так, характерна реакция Иисуса на рассказ «о галилеянах, которых кровь Пилат смешал с жертвами их», т.е. об иудеях, убитых римлянами, когда они приносили жертвы в храме. Он лишь сказал, что эти люди были не грешнее прочих, и предостерег: «Если не покаетесь, все так же

---

6 Все евангелисты сходятся в том, что за Иисусом издалека следовал Петр, который затем трижды отрекся от него. Лишь Иоанн пишет, что во дворе первосвященника был еще один ученик Иисуса (Ин. 18:15–16).

погибнете» (Лк. 13:1–3). Разве такие слова говорят в подобной ситуации бунтари и революционеры?

Не найдя в Иисусе прямой угрозы Риму, Пилат принял нетривиальное решение. Узнав, что тот является уроженцем Галилеи, он отправил его на суд царя Ирода Антипы. Хотя об этом говорится лишь в евангелии от Луки, решение префекта выглядит логичным. Во-первых, Пилат не хотел потакать Синедриону, заподозрив, что там используют его в своих интересах (Мф. 27:18; Мк. 15:10). Во-вторых, он проявил уважение к Ироду, с которым был в конфликте. И префект своей цели добился, так как «сделались в тот день Пилат и Ирод друзьями между собою, ибо прежде были во вражде друг с другом» (Лк. 23:12). В-третьих, Пилат предоставил судить о «царских притязаниях» Иисуса царю Галилеи, к которому, согласно Иосифу Флавию, благоволил Тиберий. Но Ирод, оценив жест доброй воли Пилата, не стал вникать в суть дела и вместо суда устроил зрелище. Несмотря на старейшин, обличавших обвиняемого, он просил Иисуса показать ему одно из его чудес. Поскольку тот молчал, Ирод посмеялся над ним и отослал обратно, нарядив в светлые одежды (Лк. 23:11), чтобы шутовски подчеркнуть его высокий статус.

Тогда Пилат начал суд, которого хотел избежать. Заявив старейшинам, что ни он, ни Ирод не нашли обвиняемого достойным смерти, Пилат заметил: «Итак, наказав Его, отпущу» (Лк. 23:16). То есть он признал вину Иисуса, но не считал ее столь тяжкой, чтобы казнить его. Каким же, по мнению префекта, было его преступление, если он сказал старейшинам, что не находит подсудимого виновным в том, в чем те обвинили его? В отличие от них, судивших Иисуса за нарушение Закона, в основе которого лежали нормы иудаизма, Пилат судил его по нормам римского права, отражавшим интересы римского государства. Выяснив на допросе, что Иисус, называя себя Мессией, думал лишь о Царстве небесном, префект сознавал, что иудеи понимают его слова как претензию на царский трон. Это грозило массовыми беспорядками, невольный виновник которых стоял перед ним. Также его не испугало, а встревожило, когда он услышал, что подсудимый называл себя Сыном Божиим (Ин. 19:7–8). В Риме того времени сыном бога из смертных считался наследник обожествленного императора. Этих причин было достаточно, чтобы обвинить Иисуса в нарушении закона об оскорблении величия (lex maiestatis).

Вначале Пилат, по-видимому, хотел судить Иисуса, исходя из его реальных речей и деяний, поэтому и сказал о намерении наказать и отпустить. Но поведение старейшин и направляемой ими толпы заставило его задуматься о возможных социально-политических последствиях его вердикта. Поэтому суд над Иисусом постепенно перешел из уголовного разбирательства, где важна фактическая вина подсудимого, в политический процесс, в котором решающее значение имеет степень его опасности для государства. Это позволяет иначе понять действия Пилата, которые евангелисты сочли попытками спасти Иисуса. Сначала он объявил, что готов по обычаю освободить одного из узников перед Пасхой. Но облек это в форму вопроса, надо ли ему отпустить Иисуса, которого назвал Христом, т.е. Мессией (Мф. 27:17), или Царем Иудейским (Мк. 15:9; Ин. 18:39). А когда был отпущен Варавва, префект велел своим воинам бить Иисуса, именуя его Царем Иудейским, после чего вывел страдальца на всеобщее обозрение

в багрянице и терновом венце как пародии на атрибуты царя. До конца процесса, даже говоря о невиновности Иисуса, Пилат упорно титуловал его Царем Иудейским, распаляя толпу до тех пор, пока старейшины от всех не заявили ему: «Нет у нас царя, кроме кесаря» (Ин. 19:15). Почему Пилат повел себя так?

Моральный выбор

Согласно описанию суда над Иисусом в канонических евангелиях (Мф. 27:24–26; Мк. 15:15; Лк. 23:23–25; Ин. 19:15–16), Пилат желал его отпустить, но приказал распять, уступив агрессивно настроенной толпе у претория. Иоанн упоминает, что Пилат боялся также навлечь на себя гнев Тиберия, поскольку ему кричали: «Если ты отпустишь Его, ты не друг кесарю; всякий, делающий себя царем, противник кесарю» (Ин. 19:12). Если все так и было, тогда правы те, кто видят причину его решения в

> …ускоряющемся движении слабости… которое начинается нерешительностью и мягкостью, потом переходит попеременно все последующие степени самовосхваления и желания подслужиться, – убеждения, колебания, протеста и компромисса, суеверного страха, борьбы с совестью, осторожной двуличности и, наконец, достигает полной нравственной трусости [Лопухин, 2005, 292].

Причем, надо признать, обвинение Пилата в страхе перед императором может быть основано не только на евангельском тексте.

Так, Филон Александрийский, описывая инцидент со щитами, подчеркнул реакцию Тиберия на действия префекта. «Тот, прочитав, как только не называл Пилата, – уверяет он, – как только не грозил ему!.. Тиберий тотчас, не дожидаясь утра, пишет Пилату ответ, где на все корки бранит и порицает за дерзкое нововведенье, и велит безотлагательно убрать щиты и отправить их в Цезарею» [Филон Александрийский, 2017, 110]. Учитывая чудовищную репутацию Тиберия в последние годы жизни, легко поверить, что его префект менее всего хотел бы во второй раз испытать гнев императора. Но доверие к словам Филона снижается при их сравнении с ремаркой Иосифа Флавия. Тот пишет, что Тиберий

> …никогда не принимал посольств тотчас же по их прибытии и не смещал военачальников и наместников до их смерти… Подтверждением этого взгляда Тиберия служит и соответственный образ его действий: в течение тех двадцати двух лет, что он был императором, он послал в Иудею всего только двух наместников, Грата и его преемника Пилата [Иосиф Флавий, 1999, 510, 511–512].

Поэтому если Тиберий и озаботился жалобой на Пилата, то, вероятно, всего лишь попенял ему на излишнее рвение в продвижении культа императора в Иудее.

Но даже если префект опасался жалобы иудейской знати на него императору, разве он не знал, чем ответить? Во-первых, Пилат был наделен римской властью правом казнить и миловать, и его применение этого права к человеку, безвестному для Тиберия, ничем бы не разгневало последнего. Во-вторых,

префект посылал подсудимого к царю Ироду, который был угоден Тиберию, и тот не нашел в нем вины, заслуживающей смерти. В-третьих, Пилат мог бы ответить на донос на освобождение Иисуса, обвинив старейшин в том, что они подговорили народ выбрать не его, в Варавву, мятежника и убийцу. Один намек на это заставил бы Анана и Каиафу хорошо подумать, прежде чем жаловаться императору на префекта. Здесь также нужно учесть, что во время суда над Иисусом (30 или 33 г. н.э.) Пилат пользовался большой автономией в Иудее. Легат Сирии много лет находился в Риме и управлял провинцией номинально, а император Тиберий обосновался на Капри и «окончательно оставил все государственные дела» [Светоний, 1990, 94], точнее, почти не вмешивался в гражданское руководство на местах.

Столь же спорно утверждение, что Пилат проявил слабость, поддавшись на крики многолюдной толпы. И до суда над Иисусом, и после него он не боялся принимать решения, возмущавшие подданных, будучи готов применить против них силу. Бонд пишет, что «не только возможно, но и вполне вероятно, что в правление Пилата было много таких коротких вспышек беспорядков, о которых мы ничего не знаем» [Bond, 1998, 196]. Но если Пилат не был смущен криками людей в толпе, желавших смерти человека, которого он не считал заслуживающим казни, почему он уступил их требованию распять Иисуса? Дело в том, что префект оказался не в том положении, о каком можно сказать, что «если бы Пилат действительно желал освободить Иисуса, то нет никакой причины, которая могла бы помешать ему это сделать» [Маккоби, 2006, 225]. Во время суда над Иисусом он видел, сколь болезненно остро реагирует толпа на его слова, как закипает ее возмущение, искусно подогреваемое старейшинами. Крейг Эванс и Николас Райт прямо указывают, что «нерешительность» Пилата была связана с его опасением восстания во время Пасхи, когда в Иерусалиме находилось большое количество паломников [Evans, Wright, 2009, 20]. Мысль об этом, овладевшая префектом в ходе процесса, могла побудить его отказаться от намерения наказать и отпустить Иисуса, дав санкцию на его казнь.

При таком объяснении Пилат вынес смертный приговор Иисусу отнюдь не из страха за свою жизнь или карьеру. К этому побудил его долг перед Римом – как государственный (publicae debitum), так и нравственный (moralis officium). Вынося свой вердикт, префект оставался верен этому долгу так же, как он это делал, когда разгонял толпу во имя культа императора, ради строительства акведука или недопущения мятежа. Он понимал, что нельзя дать вспыхнувшим огонькам недовольства объединиться в ревущее пламя пожара, которое Риму придется гасить большой кровью. Здесь Пилат разделял мнение своего «делового партнера» Каиафы, который при обсуждении на совете судьбы Иисуса изрек: «…лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели весь народ погиб» (Ин. 11:50). Конечно, при этом префект думал не об иудейском народе, но о римлянах, которые погибнут при разгаре и подавлении восстания. Время показало, что его опасения имели основания. В 66 г. н.э. вспыхнула Первая Иудейская война, начатая, по мнению Иосифа Флавия, потому, что римский прокуратор Гессий Флор считал, что «лучше гибнуть многим зараз, чем умерщвлять немногих отдельных лиц» [Иосиф Флавий, 1999, 628]. Понтий

Пилат не допустил такой ошибки, но в целях исключения возможности восстания принес в жертву человека, которого перед этим сам же объявил невиновным.

На это могут возразить, что при такой трактовке причины решения Пилата незачем добавлять к политическим интересам, обусловившим его приговор, еще и моральные мотивы. Конечно, римский чиновник того времени вряд ли различал долг политический и долг моральный. Лишь полтора века спустя Марк Аврелий заявит: «Город и отечество мне, Антонину – Рим, а мне, человеку – мир. А значит, что этим городам на пользу, то мне только и благо» [Марк Аврелий, 1985, 34]. Таким образом, не только выделялись две обязанности римлянина: перед своим государством и миром как общиной богов и людей, – но и утверждалось совпадение государственного служения и разумно-нравственного бытия. Вынося приговор, Пилат стремился как верно послужить императору, так и защитить жизни римских граждан. Поэтому, если применять к его решению определение Г. Гегеля, что долг состоит в том, чтобы «иметь *понимание добра*, сделать его своим *намерением* и осуществлять в своей деятельности» [Гегель, 1977, 336], трудно не заметить в нем моральной составляющей. Разумеется, с той поправкой, что для человека с имперским сознанием добром является благо империи, в понятие которого входит и подчинение провинции метрополии. Для патриотов Иудеи, боровшихся с оккупационной властью, понятие добра было диаметрально противоположным.

Судья, выносящий вердикт, может считать подсудимого «камнем», который следует убрать во имя государственных интересов, а может видеть в нем живого человека. Кем был Иисус для Пилата, когда он, проведя судебное дело в экстраординарном порядке (cognitio extra ordinem), приговорил его к распятию, если не буквально, то фигурально «умыв руки»? На мой взгляд, он вызвал интерес префекта, что подтверждает их короткий разговор об истине. Знаменитый вопрос Пилата «Что есть истина?» (Ин. 18:37–38) часто воспринимают как проявление его цинизма, скептицизма или «субъективной суетности», как писал Гегель. У евангелиста Иисус ничего не отвечает на этот вопрос. Конечно, вряд ли бы он сказал человеку чуждой ему веры, от которого зависела его жизнь, то же, что и своему ученику Фоме: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6). Однако нельзя исключать, что Иисус кратко изложил Пилату свой взгляд на истину, как перед этим поведал ему о царстве, на которое он притязает[7]. Как бы то ни было, после вопроса об истине Пилат вышел к толпе и сказал ей, что не нашел вины в Иисусе. Стало быть, разговор между ними произвел на него определенное впечатление.

Можно ли привести другие, более очевидные, примеры проявления человеческого внимания Пилата к Иисусу? Как известно, евангелисты видели их в попытках префекта спасти подсудимого, когда он предложил выбрать между ним и Вараввой или хотел разжалобить толпу видом узника, истерзанного бичеванием. Но при этом Пилат называл Иисуса Царем Иудейским, что лишь

[7] Интересно, что в апокрифическом евангелии от Никодима Иисус ответил на вопрос Пилата: «Истина – от небес». «Значит, нет истины на земле?», – спросил его префект. «Взгляни, – сказал ему Иисус, – как те, кто говорят истину на земле, судимы теми, кто имеет власть на земле» [Апокрифические евангелия, 2011, 181].

усиливало требования старейшин и толпы распять его. Проявления префектом внимания и даже уважения к приговоренному Иисусу можно найти уже после суда – перед казнью, во время казни и после нее. Так, в трех евангелиях говорится, что во время распятия Иисуса на него издалека смотрели мать Мария, ее сестра и Мария Магдалина (Мф. 27:56; Мк. 15:40; Лк. 23:49). Это соответствует практике казни у римлян, когда даже близкие жертв не могли пройти за линию оцепления. Иную картину рисует четвертый евангелист, согласно которому при кресте Иисуса стояли эти три женщины и его любимый ученик (Ин. 19:25–26). Если данный рассказ не является вымыслом, то воины могли допустить их к кресту лишь по личному приказу Пилата.

Другой эпизод, который говорит о внимании префекта к Иисусу, подтверждается и одинаково трактуется во всех канонических евангелиях. Речь в нем идет о том, как Иосиф Аримафейский, тайный ученик Иисуса из членов совета старейшин, пришел к Пилату с просьбой разрешить ему снять тело учителя с креста для погребения (Мф. 27:57–58; Мк. 15:43–45; Лк. 23:50–52; Ин. 19:38). Пилат без возражений позволяет Иосифу сделать это, хотя по римским правилам распятый должен был несколько дней висеть на кресте для устрашения непокорных. Конечно, в данном случае префект мог согласиться и потому, что иудейские старейшины просили его снять казненных, чтобы их вид не осквернял праздник (Ин. 19:31). Но ничто не мешало Пилату сказать, что это по их просьбе он приговорил Иисуса к смерти, поэтому римский обычай будет соблюден до конца. Префект же подчинился иудейскому обычаю, причем явно не ради разбойников, распятых с Иисусом. Такая уступка особенно удивительна при сравнении с другим эпизодом, в котором Пилат категорически отказался уступить самым влиятельным лицам Синедриона.

Как известно, Пилат приказал прибить к кресту Иисуса табличку, на которой по-еврейски, по-римски и по-гречески было написано: «Царь Иудейский» (Мф. 27:37; Мк. 15:26; Лк. 23:38; Ин. 19:19). Это вызвало протест иудейских старейшин, которые просили префекта изменить надпись. «Первосвященники же Иудейские сказали Пилату: не пиши “Царь Иудейский”, но что Он говорил: “Я Царь Иудейский”. Пилат отвечал: что я написал, то написал» (Ин. 19:21–22). Отказ Пилата от переквалификации «вины» Иисуса допускает разные интерпретации. Он мог так выразить свое насмешливо-презрительное отношение к людям, втянувшим его в сомнительный судебный процесс. Эта надпись могла служить напоминанием иудеям, что только римский император вправе решать, кто станет их царем и будет ли у них царь. Однако римские таблички над крестами для распятия указывали вину казненных, как ее зафиксировал суд, не допуская никаких злорадных или шутливых искажений. Пилат мог саркастически титуловать Иисуса царем во время суда, но не при вынесении приговора. Поэтому надпись префекта констатировала, что Иисус был казнен не как *претендент* на Иудейское царство, а как *реальный* Царь Иудейский! Тогда надпись на табличке допустимо трактовать как признание Пилата, что Иисус был достоин звания царя, хотя и не получил его от императора.

Что же скрывалось за этими запоздалыми «порывами души» префекта? Здесь, на мой взгляд, может помочь один из трудов Сенеки, младшего современника Пилата. В 59 г. н.э. тот был вынужден выступить в римском сенате

с речью, оправдывающей Нерона в убийстве своей матери. Это вызвало возмущение против него в обществе, породив новые обвинения в противоречии между тем, чему он учит, и тем, как живет. В свое оправдание Сенека написал трактат «О блаженной жизни», в котором указал на моральное чувство, что позволяет людям согласовывать их реальную жизнь с нравственным идеалом. Он призвал стремиться к такой жизни, чтобы, уходя из нее, человек мог подтвердить «под присягой, что всю жизнь любил чистую совесть и достойные занятия», и заявил: «Тот, кто пообещает себе сделать это, кто действительно пожелает и попытается так поступать – тот на верном пути к богам; даже если ему не удастся пройти этот путь до конца» [Сенека, 2001, 30]. Правда, перевод словосочетания *bona conscientia* именно как «чистая совесть» отчасти опережает время, ибо слово *conscientia* обозначало тогда сознание и убеждение, стыд и ответственность, и даже нравственность. Сенека первым в стоической традиции придал этому слову новый смысл – как осознанного морального чувства, позволяющего человеку оставаться человеком даже тогда, когда его поведение далеко от идеала.

Подобное тому, о чем пишет Сенека, можно усмотреть и в поведении Пилата после вынесения приговора Иисусу. Конечно, трудно обнаружить признаки совести, судя лишь по внешним проявлениям, тем более в поступках человека, жившего две тысячи лет назад. У нас нет оснований верить в *раскаяние* Пилата, о котором говорят некоторые христианские апокрифы. Во время суда над Иисусом префект явно выбрал *долг* перед Римом, как он его понимал. Поэтому, будь у него возможность повернуть время вспять, он, вероятно, вынес бы тот же вердикт. В его поведении после казни можно найти, скорее, позднее *сожаление*, что он встретил этого странного иудея, который заговорил с ним о высшей истине, не в то время и не в том месте. Вряд ли Пилат потом часто вспоминал этот суд и человека, которого он приговорил сначала к унизительным истязаниям, а затем к мучительной смерти. Как пишет Александр Деманд, казнь Иисуса не рассматривалась римлянами как особо важное событие, поскольку в то время было распято много других людей, о которых забыли [Demandt, 2012, 44–45]. Но если Пилат когда-либо думал о нем, то вместо гордости за исполнение своего долга он, возможно, испытывал щемящие душу чувства, которым не знал ни объяснения, ни названия, сегодня известные как *угрызения совести*.

Pilate's Apology
(The Experience of Reconstructing the Moral Motives of a Historical Person)

Sergey N. Kocherov

National Research University Higher School of Economics. 25/12 Pecherskaya Str., Nizhny Novgorod 604155, Russian Federation.

ORCID 0000-0003-3385-6211
e-mail: snkocherov@gmail.com

In modern Russian, "apology" usually implies glorification, praising someone, sometimes with ironic overtones. In this article, it is used in the sense that goes back to the ancient

Greek ἀπολογία, which meant justification from external attacks. It may seem strange that the topic of the acquittal of a person who, as many people think, has passed the most unfair verdict in history is stated. As the man who condemned Jesus to death, Pilate, of course, bears full responsibility for his sentence. But until now, more attention has been paid to the analysis of the legal grounds for this decision than the moral motives that caused it. Pilate is usually accused of being aware of Jesus' innocence and even trying to protect the defendant, he condemned him to crucifixion – under pressure from the crowd or out of fear that he would be denounced to the emperor Tiberius. Thus, many authors – from the Apostle John to Mikhail Bulgakov – considered the main reason for Pilate's refusal to further attempts to save Jesus to be his moral weakness, or, more simply, cowardice. The article will attempt to prove that the Pilate made his decision not out of fear for his life and career, but due to higher moral motives.

Keywords: Pilate, Jesus, morality, religion, politics, fear, moral duty, compunction

Литература / References

Апокрифические евангелия: сборник / Пер. В. Геймана. Харьков: Фолио, 2011.

Apokrificheskie evangeliya: sbornik [Apocryphal Gospels: Collection], trans. by V. Geiman. Kharkiv: Folio Publ., 2011. (In Russian)

Гегель Г.В.Ф. Философия духа // *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: в 3 т. / Ред. Е.П. Ситковский. Т. 3. М.: Мысль, 1977.

Hegel, G.W.F. *Filosofiya duha* [The Philosophy of Spirit], in: G.W.F. Hegel, *Enciklopediya filosofskih nauk*: v 3 t. [Encyclopaedia of Philosophical Sciences in 3 Vols.], ed. E.P. Sitkovskii, Vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1977. (In Russian)

Десницкий А.С. «Исторический Иисус» как научная проблема // Ориенталистика. 2021. 4 (3). С. 676–701.

Desnickij, A.S. "'Istoricheskij Iisus' kak nauchnaya problema" [The Historical Jesus as a Scientific Problem], *Orientalistika,* 2021, No. 4 (3), pp. 676–701. (In Russian)

Иосиф Флавий. Иудейские древности: в 2 т. / Пер с греч. Г. Геккеля. Т. 2. Ростов н/Д.: Феникс, 1999.

Josephus Flavius. *Iudejskie drevnosti*: v 2 t. [Antiquities of the Jews in 2 Vols.], trans. by G. Gekkel', Vol. 2. Rostov n/D.: Feniks Publ., 1999. (In Russian)

Лопухин А.П. Законодательство Моисея. Суд над Иисусом Христом. Вавилонский царь правды Аммураби. М.: Зерцало, 2005.

Lopuhin, A.P. *Zakonodatel'stvo Moiseya. Sud nad Iisusom Hristom. Vavilonskij car' pravdy Ammurabi* [Law of Moses. Judgment on Jesus Christ. Babylonian King of Truth Ammurabi]. Moscow: Zercalo Publ., 2005. (In Russian)

Маккоби Х. Революция в Иудее (Иисус и еврейское Сопротивление) / Пер. А. Членова. Иерусалим: Гешарим; М.: Мосты культуры, 2006.

Makkobi, H. *Revolyuciya v Iudee (Iisus i evrejskoe Soprotivlenie)* [Revolution in Judaea (Jesus and the Jewish Resistance)], trans. by A. Chlenov. Ierusalim: Gesharim; Moscow: Mosty kul'tury Publ., 2006. (In Russian)

Марк Аврелий Антонин. Размышления / Пер. и примеч. А.К. Гаврилова; статьи А.И. Доватура, А.К. Гаврилова, Я. Унта; коммент. Я. Унта. Л.: Наука, 1985.

Marcus Aurelius Antoninus. *Razmyshleniya* [Meditations], trans. by A.K. Gavrilov, articles by A.I. Dovatur, A.K. Gavrilov, Ya. Unt, comments by Ya. Unt. Leningrad: Nauka Publ., 1985. (In Russian)

Светоний Г.Т. Жизнь двенадцати цезарей / Пер., предисл. и послесл. М.Л. Гаспарова. М.: Худож. лит., 1990.

Suetonius, G.T. *Zhizn' dvenadcati cezarej* [About the Life of the Caesars], trans., introd. and afterword by M.L. Gasparov. Moscow: Hudozhestvennaya literatura Publ., 1990. (In Russian)

Сенека Л.А. О блаженной жизни // *Сенека Л.А.* Философские трактаты / Пер., вступ. ст. и коммент. Т.Ю. Бородай. СПб.: Алетейя, 2001.

Seneca, L.A. "O blazhennoj zhizni" [On the Happy Life], in: L.A. Seneca, *Filosofskie traktaty* [Philosophical Treatises], trans., introd. and comments by T.Yu. Borodaj. St. Petersburg: Aletejya Publ., 2001. (In Russian)

Тацит П.К. Анналы // *Тацит П.К.* Соч.: в 2 т. / Отв. ред. С.Л. Утченко. Т. 1. М.: Ладомир, 1993а.

Tacitus, P.C. "Annaly" [The Annals], in: P.C. Tacitus, *Sochinenia v 2 t.* [Works in 2 Vols.], ed. by S.L. Utchenko, Vol. 1. Moscow: Ladomir Publ., 1993a. (In Russian)

Тацит П.К. История // *Тацит П.К.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Ладомир, 1993б.

Tacitus, P.C. "Istoriya" [Histories], in: P.C. Tacitus, *Sochinenia v 2 t.* [Works in 2 Vols.], ed. by S.L. Utchenko, Vol. 2. Moscow: Ladomir Publ., 1993b. (In Russian)

Филон Александрийский. О посольстве к Гаю // *Филон Александрийский*. Против Флакка. О посольстве к Гаю / Пер. О.Л. Левинской; *Иосиф Флавий*. О древности еврейского народа (Против Апиона) / Пер. А.В. Вдовиченко. Иерусалим: Гешарим; М.: Мосты культуры, 2017.

Filon Aleksandrijskij."O posol'stve k Gayu" [On the Embassy to Gaius], in: Philo of Alexandria, *Protiv Flakka. O posol'stve k Gayu* [Flaccus. On the Embassy to Gaius], trans by O.L. Levinskaya; Flavius Josephus. *O drevnosti evrejskogo naroda (Protiv Apiona)* [Antiquities of the Jews (Against Apion)], trans. by A.V. Vdovichenko. Ierusalim: Gesharim; Moscow: Mosty kul'tury Publ., 2017. (In Russian)

Bond, H.K. *Pontius Pilate in History and Interpretation*. Cambridge, NY: Cambridge UP, 1998.

Brown, R.E. *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*. Vol. 1. New Haven: Yale UP, 1998.

Crossan, J.D. *Jesus: A Revolutionary Biography*. San Francisco: Harper San Francisco, 1995.

Demandt, A. *Pontius Pilatus*. München: C.H. Beck, 2012.

Evans, C.A., Wright, N.T. *Jesus, the Final Days: What Really Happened*. Westminster: John Knox Press, 2009.

Mackey, J.P. *Jesus, the Man and the Myth: A Contemporary Christology*. New York: Paulist Press, 1979.

McGing, B.C. "Pontius Pilate and the Sources", *The Catholic Biblical Quarterly*, 1991, No. 53 (3), pp. 416–438.

Schwartz, D.R. "Pontius Pilate", *The Anchor Bible Dictionary*, ed. by D.N. Freedman, Vol. 5. New York: Doubleday, 1992, pp. 395–401.

Stanton, G. *The Gospels and Jesus*. Oxford: Oxford UP, 2002.

Taylor, J.E. "Pontius Pilate and the Imperial Cult in Roman Judaea", *New Testament Studies*, 2006, No. 52 (4), pp. 555–582.

Vermes, G. *Searching for the Real Jesus*. London: SCM Press, 2009.